

杨立华 著

郭象《庄子注》研究



北京大学出版社
BEIJING UNIVERSITY PRESS

本书以郭象《庄子注》为研究对象，在广泛吸收国内外研究最新成果的基础上，对郭象《庄子注》的哲学思想进行了全面、系统的研究。全书共分五章，第一章为导论，第二章至第四章分别对郭象《庄子注》的本体论、认识论、方法论进行了深入研究，第五章为结语。本书力求在继承前人研究成果的基础上，结合现代哲学理论，对郭象《庄子注》的哲学思想进行新的阐释和评价。本书可作为哲学专业及相关专业的教材，也可供从事哲学研究的学者参考。

杨立华 著

郭象
《庄子注》
研究



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

郭象《庄子注》研究/杨立华著. —北京:北京大学出版社,2010.2
(近思文丛)

ISBN 978-7-301-16954-4

I. 郭… II. 杨… III. ①郭象(252~312)-玄学-研究②庄子-研究
IV. B235.65 B223.55

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2010)第 039451 号

书 名: 郭象《庄子注》研究

著作责任者: 杨立华 著

责任编辑: 田 炜

封面设计: 奇文云海

标准书号: ISBN 978-7-301-16954-4/B·0889

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址: <http://www.pup.cn> 电子邮箱: pkuphilo@163.com

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 出版部 62754962
编辑部 62752022

印 刷 者: 三河市北燕印装有限公司

经 销 者: 新华书店

650mm×980mm 16 开本 16.75 印张 217 千字

2010 年 2 月第 1 版 2010 年 2 月第 1 次印刷

定 价: 33.00 元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,侵权必究

举报电话:010-62752024

电子邮箱:fd@pup.pku.edu.cn

目 录

导论/1

- 一 玄学与魏晋新学/2
- 二 玄风与清谈/5
- 三 玄学名理与谈辩名理/8
- 四 新学风的产生/13
- 五 名教、自然及其他/26

第一章 生平与著述/32

- 一 《庄子序》与“《庄子》后语”/33
- 二 郭象《庄子注》与向秀《庄子注》/43

第二章 注释的技艺/58

- 一 郭象与《庄子》/58
- 二 郭象眼中的庄子/63
- 三 郭象《庄子注》的思想资源/70
- 四 构建文本统一性的努力/73
- 五 对《庄子》思想宗旨的辨明/79
- 六 对文本潜能的释放/82

第三章 有无之辨/87

- 一 《崇有论》辨正/89
- 二 释无/93
- 三 从本无到释无/98

第四章 自生与独化/102

- 一 “我”与“自”/103
- 二 自然与自生/105
- 三 与王弼、嵇康的“自然”观的比较/110
- 四 独化/113

第五章 性分与自然/119

- 一 性与自然/120
- 二 性与学/125
- 三 性与理/127

第六章 逍遥/131

- 一 自为与相为/132
- 二 逍遥/134
- 三 有待/136
- 四 无待/142

第七章 齐物/145

- 一 冥物/145
- 二 去知/147
- 三 齐是非/150
- 四 时与变/154
- 五 生死/160

第八章 治道/164

- 一 明王之功/164
- 二 圣人之德/166
- 三 不治之治/170
- 四 无为之迹与仁义之迹/179
- 五 反冥我极与反冥物极/186
- 六 小结/188

| | |
|------|--------------------------|
| 附录一 | 在世的眩晕:重提魏晋风度中的药与酒/191 |
| 附录二 | 物境之开敞:以无为用,或天地之心/214 |
| 附录三 | 玄学之外的可能:魏晋思想研究中的玄学话语/228 |
| 附录四 | 时代的献祭/241 |
| 附录五 | 《人物志》与魏晋思想的政治哲学基础/249 |
| 参考文献 | /260 |

导 论

魏晋玄学在中国哲学史上的重要地位,实际上是从汤用彤先生的《魏晋玄学论稿》才真正确立的,虽然此书的出版晚于冯友兰先生的两卷本《中国哲学史》。冯先生在《中国哲学史新编》第四册《自序》中曾这样写道:“我的《中国哲学史》两卷本在三十年代发表以后,我总觉得其中的玄学和佛学部分比较弱,篇幅不够长,材料不够多,分析不够深。在四十年代,卜德先生翻译下卷的时候,我曾经对其中的玄学部分作了一些补充,所以这一部分的英译本和通行的中文本不相符合。这一点卜德先生在英译本中已经作了说明。”^①细检两卷本《中国哲学史》,我们会看到,正如冯先生后来指出的那样,其中关于魏晋玄学部分的讨论与其他部分相比确实显得太过薄弱了。

《魏晋玄学论稿》的典范意义,几乎体现在迄今为止的所有魏晋玄学研究当中。^②汤用彤先生关于魏晋玄学的很多论断,早已成为中国哲学史研究的不刊之论。但这并不意味着我们不能在某些方面对汤先生的研究提出根本性的质疑。在某种意义上,学术工作可以被视为致

① 《中国哲学史新编》第四册,人民出版社,1986年9月,页1。冯先生提到的补充,参见两卷本《中国哲学史》的英译本: *A History of Chinese Philosophy*, Translated by Derk Bodde, Princeton University Press, 1973。

② 当然,也并非没有例外。牟宗三先生的《才性与玄理》即另辟蹊径,自成一格。但总体说来,牟先生此项研究并没有在相关领域产生深远的影响。而且,《才性与玄理》也并没有完全摆脱《魏晋玄学论稿》的影响,比如其中对《人物志》的关注。

敬之旅。而在我的心中,总会时时回响起海德格尔的那句话:思想者以提问相互致意。也许,只有通过质疑和批评,我们才能真正与前辈的思想之路相逢,从而让那曾经闪亮的光辉融入相续不绝的薪火。

一 玄学与魏晋新学

以“玄学”来总括魏晋的思想,并非自汤用彤先生始。早在1934年冯友兰先生的《中国哲学史》下卷初版时,已立“南北朝之玄学”二章。冯先生并指出:“自王充以后,至南北朝时,道家之学益盛。道家之学,当时谓为玄学。”^①在1948年出版的英文讲稿《中国哲学简史》当中,冯先生更提出了“新道家”这个概念,以之来指称“公元三、四世纪的‘玄学’”^②。令人遗憾的是,冯先生对于这些概念均未作详细地阐述和分析,更未能指出魏晋时代新旧学风的区别。汤用彤先生在《魏晋思想的发展》一文中,特别谈到了魏晋时期的新旧学风问题:“魏晋时代思想界颇为复杂,表面上看好像没有什么确切的‘路数’,但是,我们大体上仍然可以看出其中有两个方向,或两种趋势,即一方面是守旧的,另一方面是趋新的。前者以汉代主要学说的中心思想为根据,后者便是魏晋新学。我们以下不妨简称‘旧学’与‘新学’的两派。‘新学’就是通常所谓玄学。当时‘旧学’的人们或自称‘儒道’……,其实思想皆是本阴阳五行的‘间架’,宇宙论多半是承袭汉代人的旧说;‘新学’则用老庄‘虚无之论’作基础,关于宇宙人生各方面另有根本上新的见解。”^③在汤先生那里,“玄学”仅仅是指魏晋时代的新思潮,而非魏晋思想的整体。

“玄学”一词,最早见于《晋书·陆云传》:“初,云尝行,逗宿故人家,夜暗迷路,莫知所从。忽望草中有火光,于是趣之。至一家,便寄

① 《三松堂全集》第三卷,河南人民出版社,2001年1月,页93。

② 《中国哲学简史》,北京大学出版社,1996年9月,页186。

③ 《汤用彤全集》第四卷,河北人民出版社,2000年9月,页105。

宿，见一年少，美风姿，共谈《老子》，辞致深远。向晓辞去，行十许里，至故人家，云此数十里中无人居，云意始悟。却寻昨宿处，乃王弼冢。云本无玄学，自此谈《老》殊进。”^①从“云本无玄学，自此谈《老》殊进”这样的表达看，“玄学”一词指的就是老庄思想。《晋书》虽然成书于唐代，但所采材料却是南北朝时期的史传。^②由此可以推知，“玄学”这一概念应该是南北朝时期对于魏晋时期以老庄思想为根本的新思潮的统称。《宋书·隐逸传》中也提到了“玄学”一词：“元嘉十五年，征次宗至京师，开馆于鸡笼山，聚徒教授，置生百余人。会稽朱膺之、颍川庚蔚之并以儒学，监总诸生。时国子学未立，上留心艺术，使丹阳尹何尚之立玄学，太子率更令何承天立史学，司徒参军谢元立文学，凡四学并建。”^③宋文帝立儒、玄、文、史四学，其中的“玄学”一科的具体所指并不明确。《南齐书·陆澄传》云：“时国学置郑王《易》，杜服《春秋》，何氏《公羊》，麋氏《谷梁》，郑玄《孝经》。澄谓尚书令王俭曰：‘《孝经》，小学之类，不宜列在帝典。’乃与俭书论之曰：‘《易》近取诸身，远取诸物，弥天地之道，通万物之情。自商瞿至田何，其间五传。年未为远，无讹杂之失。秦所不焚，无崩坏之弊。虽有异家之学，同以象数为宗。数百年后，乃有王弼。王济云弼所悟者多，何必能顿废前儒。若谓《易》道尽于王弼，方须大论，意者无乃仁智殊见。[且《易》]道无体不可以一体求，屡迁不可以一迁执也。晋太兴四年，太常荀崧请置《周易》郑玄注博士，行乎前代，于时政由王、庚，皆儒神清识，能言玄远，舍辅嗣而用康成，岂其妄然。太元立王肃《易》，当以在玄、弼之间。元嘉建学之始，玄、弼两立。逮颜延之为祭酒，黜郑置王，意在贵玄，事成败儒。今

① 《晋书》，中华书局，1974年11月，页1485—1486。

② 中华书局版点校本《晋书》的《出版说明》对此特加说明：“唐代以前写成的晋史有二十多种，在唐初，除沈约、郑忠、庚铤三家《晋书》已亡佚外，其余都还存在，当时认为‘制作虽多，未能尽善’，所以李世民才下诏重修。在修撰《晋书》时所能见到的晋代文献，除上述专史外，还有大量的诏令、仪注、起居注以及文集，可供采择的资料应当说是很丰富的。”参见《晋书》之《出版说明》，页1—2。

③ 《宋书》，中华书局，1974年10月，页2293—2294。

若不大弘儒风,则无所立学,众经皆儒,惟《易》独玄,玄不可弃,儒不可缺。谓宜并存,所以合无体之义。且弼于注经中已举《系辞》,故不复别注。今若专取弼《易》,则《系》说无注。”^①整段议论皆围绕官学应立何家《易》注的问题,并非一般地讨论儒学与玄学的地位。^②从其中“黜郑置王,意在贵玄,事成败儒”及“众经皆儒,惟《易》独玄,玄不可弃,儒不可缺”等表达看,这里所谓的“玄”指的就是王弼注释《周易》所依据的道家思想。由此可见,冯先生说“道家之学,当时谓之玄学”,还是很有道理的。

《晋书·向秀传》另有“玄风”的提法:“庄周著内外数十篇,历世才士虽有观者,莫适论其旨统也,秀乃为之隐解,发明奇趣,振起玄风,读之者超然心悟,莫不自足一时也。惠帝之世,郭象又述而广之,儒墨之迹见鄙,道家之言遂盛焉。”^③从这段文字中的“发明奇趣,振起玄风”和“儒墨之迹见鄙,道家之言遂盛”看,“玄风”其实就是与儒墨相对的“道家之言”。

通过上面的分析,我们可以看到,“玄学”、“玄风”和“魏晋新学”指涉的是同一股时代风潮。这一风潮的本质其实就是老庄思想的复兴。在这个意义上,冯先生在《中国哲学简史》中提出的“新道家”实在是一个很好的概括。

① 《南齐书》,中华书局,1972年1月,页683—684。

② 康中乾即将这条史料解读为有关儒、玄之间地位消长的文献:“从这条史料可以确认两点:其一,……王弼的玄学思想和学说始在东晋就渗入学官,而在南朝宋齐之间在官学中取得了优势,即‘黜郑置王,意在贵玄’。其二,‘元嘉建学之始,玄、弼两立’指的就是《宋书·隐逸·雷次宗传》所说的儒、玄、史、文‘凡四学并建’的情况。后来,颜延之为国学祭酒时则‘黜郑置王,意在贵玄’,王弼的玄学获得了优势地位。”参见康中乾《有无之辨》,人民出版社,2003年5月,页5。康中乾的解读有两个明显的问题:首先,整段文字都是在谈论郑玄《易》注与王弼《易》注何者当立于学官的问题,所以“黜郑置王,意在贵玄”并不能视为“王弼的玄学获得了优势地位”的证明;其次,“王弼的玄学思想和学说始在东晋就渗入学官”这一结论,至少在这条史料里是得不到支持的。因为陆澄明确指出的是,“晋太兴四年,太常荀崧请置《周易》郑玄注博士……舍辅嗣而用康成”,康著完全将史料读反了。

③ 《晋书》,页1374。

二 玄风与清谈

对于魏晋时期的清谈风气，历来的研究者都给予了相当的关注。而清谈与汉末清议的关联，也早为研究者注意。唐长孺先生在《清谈与清议》一文中，特别强调了对于清谈的意义的常见误解：

清谈的意义，后世常常认为即是虚玄之谈，仿佛清谈一开始即是谈老庄，例如顾炎武说：“昔之清谈，谈老庄；今之清谈，谈孔孟。”钱大昕也说：“魏晋人言老庄，清谈也；宋明人言心性，亦清谈也。”宋明理学和魏晋玄学是有一定程度的继承关系的，以之相提并论，自有其理由；但将老庄与清谈联在一起，却是不全面的，因为没有从历史发展的观点来考虑这个问题；我们至少可以指出魏晋人并不作这样的了解。

我们知道当玄学还没有兴起，老庄之尚未被重视之先，业已有清谈一辞。所谓清谈的意义只是雅谈，而当东汉末年，清浊之分当时人就当作正邪的区别，所以又即是正论。当时的雅谈与正论是什么呢？主要部分是具体的人物批评，清谈的内容也是如此，既非虚玄之谈，和老庄自无关系。因为如此，所以在初期清谈与清议可以互称；魏晋之后清谈内容主要是谈老庄，但仍然包括人物批评。^①

唐长孺先生的论述提示我们清谈与清议以及清谈与玄风之间的关系，至少不像通常理解的那样简单。早期的清谈其实就是指清议，是以品评人物的清浊为基本内容的。魏晋之后的清谈开始以老庄之谈为主要内容，但也并非全无人物批评的取向。这一重要的论断，是有其确凿无疑的史料依据的。《世说新语》一书中的《识鉴》、《赏誉》和《品藻》等

^① 唐长孺：《魏晋南北朝史论丛》，三联书店，1955年7月，页289—290。

篇都是以品题人物为内容的。这一风气在玄学既盛以后的东晋，仍未改变。《世说新语·品藻篇》载：“世论温太真是过江第二流之高者。时名辈共说人物第一将尽之间，温常失色。”^①从这则史料可以看出，到东晋时，品题人物仍是清谈的主要内容之一。

从《世说新语》的记载看，清谈的主题是多方面的。《世说新语·言语篇》载：“诸名士共至洛水戏，还，乐令问王夷甫曰：‘今日戏，乐乎？’王曰：‘裴仆射善谈名理，混混有雅致；张茂先论《史》、《汉》，靡靡可听；我与王安丰说延陵、子房，亦超超玄著。’”^②这一段话真实地复现了当时清谈的一般状况。从这条材料看，此时的清谈颇近闲谈，内容既包括哲学，也涵括历史及对历史人物的评论。

概括起来，魏晋时期的清谈涉及的不外乎如下几方面内容：其一，一般性的哲学讨论。《世说新语·文学篇》：“何晏为吏部尚书，有位望，时谈客盈坐。王弼未弱冠，往见之。晏闻弼名，因条向者胜理语弼曰：‘此理仆以为极，可得复难不？’弼便作难，一坐人便以为屈。于是弼自为客主数番，皆一坐所不及。”^③何晏所举“胜理”的具体内容，今已无从参详，但大都应该是一些与哲学有关的玄虚的问题。从“于是弼自为客主数番”看，即使是以哲学为内容的清谈，主要关注的也不是义理本身的是非，而是谈辩的技艺。又，“裴成公作《崇有论》，时人攻难之，莫能折，唯王夷甫来，如小屈。时人即以王理难裴，理还复申。”^④在清谈当中，义理本身似乎并无高下之分，关键还在于运思和辩论的能力。王衍反驳裴頠，裴頠就略有不敌。但当他人用王衍之理反驳裴頠时，裴頠又能够重新占据上风。由此可见，清谈的参与者们对于道理本身的是非高下往往并不措意，他们更关心的是辩论过程中才华的展现。其二，人物的品题。人物品评之风，兴于汉末。这种风潮的兴起无疑与

① 徐震堃：《世说新语校笺》，中华书局，1984年2月，页383。

② 同上书，页46。

③ 同上书，页106。

④ 同上书，页108。

当时的选官系统有关。随着曹魏初年九品中正制度的建立,人物评价的标准和风格也发生了相应的改变。唐长孺先生指出:“清谈家实在并非完全不谈人物,在《世说新语》中所载那些象征性的品题依然是另一种方式的人物批评,而且也作为中正选举的参考,只是不再以儒家的道德标准衡量,亦不具体指出其行为而已。”^①《世说新语·赏誉篇》载:“钟士季目王安丰:‘阿戎了了解人意。’谓裴公之谈,经日不竭。吏部郎阙,文帝问其人于钟会,会曰:‘裴楷清通,王戎简要,皆其选也。’于是用裴。”^②由此可见,清谈中的人物品题具有形成舆论从而左右人才举选的功效。其三,当时通行的一些话题。《世说新语·文学篇》载:“支道林、殷渊源俱在相王许,相王谓二人:‘可试一交言。而才性殆是渊源崤函之固,君其慎焉!’支初作,改辙远之;数四交,不觉入其玄中。相王抚肩笑曰:‘此自是其胜场,安可争锋!’”^③这则材料中提到的“才性”,就是当时清谈极为常见的话题之一。对于参与清谈所应具备的学养基础,《南齐书·王僧虔传》所引僧虔《诫子书》中有详细的论说:“往年有意于史,取《三国志》聚置床头,百日许,复徙业就玄,自当小差于史,犹未近仿佛。曼倩有云:‘谈何容易。’见诸玄,志为之逸,肠为之抽,专一书,转诵数十家注,自少至老,手不释卷,尚未敢轻言。汝开《老子》卷头五尺许,未知辅嗣何所道,平叔何所说,马、郑何所异,《指》《例》何所明,而便盛于麈尾,自呼谈士,此最险事。设令袁令命汝言《易》,谢中书挑汝言《庄》,张吴兴叩汝[言]《老》,端可复言未尝看邪?谈故如射,前人得破,后人应解,不解即输赌矣。且论注百氏,荆州《八表》,又《才性四本》,《声无哀乐》,皆言家口实,如客至之有设也。”^④王僧虔所论“言家口实”,即是清谈中常见的话题。当然,《诫子书》中所列内容和话题应该是东晋以后的事。这些话题和内容有一个逐渐积累

① 《魏晋南北朝史论丛》,页 297。

② 《世说新语校笺》,页 229。

③ 同上书,页 127。

④ 《南齐书》,页 598。

形成的过程。在曹魏和西晋时期,此类话题很可能还并未具有后来的那种典范的意义。其四,典籍中某些疑难问题的理解。《世说新语·文学篇》载:“客问乐令旨不至者,乐亦不复剖析文句,直以麈尾柄确几曰:‘至不?’客曰:‘至。’乐因又举麈尾曰:‘若至者那得去?’于是客乃悟服。乐辞约而旨达,皆此类。”^①这里所说的“旨不至”一句当即《庄子·天下篇》中的“指不至”。又《世说新语·品藻篇》载《轲别传》云:“轲字公明,平原人也。明《周易》,声于徐州。冀州刺史裴徽举秀才,谓曰:‘何、邓二尚书,有经国才略,于物理无不精也。何尚书神明清彻,殆破秋豪,君当慎之!自言不解《易》中九事,必当相问,比至洛,宜善精其理。’轲曰:‘若九事皆至义,不足劳思。若阴阳者,精之久矣。’轲至洛阳,果为何尚书问九事,皆明。”^②可见,清谈当中多有涉及经典解释方面的内容。其五,某些近乎戏言的随机性话题。《世说新语·文学篇》载:“殷中军问:‘自然无心于禀受,何以正善人少,恶人多?’诸人莫有言者。刘尹答曰:‘譬如写水著地,正自纵横流漫,略无正方圆者。’一时叹绝,以为名通。”又,“人有问殷中军:‘何以将得位而梦棺器,将得财而梦矢秽?’殷曰:‘官本是臭腐,所以将得而梦棺尸;财本是粪土,所以将得而梦秽汗。’时人以为名通。”^③这两则材料中所说的“名通”,不过是一时机敏的应答,既非哲学上的洞见,亦非经学上的创发。

从上面的概括可以看出,清谈中只有极少的一部分内容可以纳入我们通常所说的“玄学”这一范畴内。而这一部分内容主要集中在上面罗列的第一、第三和第四类题材当中。

三 玄学名理与谈辩名理

即使是清谈当中比较严肃的那些内容,也并不能一概收入到“玄

① 《世说新语校笺》,页111。

② 同上书,页303。

③ 同上书,页126。

学”这个名号下面。从我们前面分析过的史籍中较早出现的“玄学”一词的用法看,显然不能把魏晋时代的一切哲学的讨论都当作“玄学”来加以研究。如果因魏晋时期玄风盛行就将整个魏晋时期的思想都视为玄学,这恐怕与因道学兴起于宋代而将两宋思想都视为道学同样错谬。在“玄学”与魏晋时期的思想之间划上等号,会引生根本性的混淆,从而无法理解和面对魏晋时期思想的内在歧裂。笼统地涵盖了整个魏晋思想的“玄学”概念,已经给相关领域留下了太多印象式的语焉不详的分析和讨论,而这些印象式的研究已经从整体上遮蔽了我们进一步深入那个时代的精神脉络的路径。

魏晋时期不仅出现了一股新的思潮,士人的行为风格亦与前代迥异。汤用彤先生指出:“魏晋士大夫心胸,务为高远,其行径虽各有不同,而忘筌之致,名士间实无区别也。概括论之,汉人朴茂,晋人超脱。……魏晋名士之人生观,既在得意忘形骸。或虽在朝市而不经世务,或遁迹山林,远离尘世。或放驰以为达,或佯狂以自适。然既旨在得意,自指心神之超然无累。如心神远举,则亦不必故意忽忘形骸。读书须视玄理之所在,不必拘于文句。行事当求风神之萧朗,不必泥于形迹。”^①汤先生以“言不尽意”作为魏晋新学得以兴起的新眼光、新方法。而在他看来,“言意之辨,不惟与玄理有关,而于名士之立身行事亦有影响”^②。汤先生以“言不尽意”来贯通魏晋士人“务为高远”的行为风格,的确是非常高明的见识。然而,仅仅着眼于时代风格的共性,往往无助于我们更深入地理解这个时代的内在脉络。魏晋士人的行事风格,有时也被称为“魏晋风度”。“魏晋风度”一词,源于鲁迅的演讲稿《魏晋风度及文章与药及酒之关系》。^③在这篇杰出的文字当中,鲁迅注意到了“魏晋风度”这个含糊的概念下面其实涵括了两类人:“魏末,何晏他们以外,又有一个团体新起,叫做‘竹林名士’,也是七个,所以

① 《汤用彤全集》第四卷,页34—35。

② 同上书,页33。

③ 《而已集》,《鲁迅全集》第三卷,人民文学出版社,1957年5月,页379—395。

又称‘竹林七贤’。正始名士服药，竹林名士饮酒。竹林的代表是嵇康和阮籍。”^①而这两类人的行为风格的区别是很大的。《三国志·魏志·曹爽传》引《魏略》云：“晏性自喜，动静粉白不去手，行步顾影。”^②而嵇康《与山巨源绝交书》则自道曰：“性复疏懒，筋弩肉缓。头面常一月十五日不洗，不大闷痒，不能沐也。……性复多虱，把搔无已。”^③仅此一端，已可见正始名士与竹林名士的风格的不同。又，《世说新语·雅量篇》载：“夏侯太初尝倚柱作书，时大雨，霹雳破所倚柱，衣服焦然，神色无变，书亦如故。宾客左右皆跌荡不得住。”^④正始名士以沉静内敛为极致。与此相反，《晋书·阮籍传》载：“（籍）时率意独驾，不由径路，车迹所穷，辄恸哭而反。”^⑤由此可见，竹林精神是以朴露率性为高明的。两者之间相去甚远。

与上述两种行为风格相对应的是两种截然不同的思想和学术风格。试图将这两种学术和思想风格涵括在笼统的“玄学”概念下，难免有圆凿方枘之嫌。许抗生先生对于玄学曾有这样经典的概括：“但是魏晋玄学又不是重复先秦的老庄哲学与《周易》哲学，而是有着以下几个特征：一、以‘三玄’为重要研究对象。二、以辩论‘有无’问题为中心课题。三、以讨论宇宙的本体之学为其哲学的基本特征。四、以讨论名教与自然的关系问题，为其哲学的根本目的。”^⑥在既有的玄学研究传统当中，许先生的这一概括无疑是全面和深刻的。但即使是这样的概括，也无法对“玄学”概念下两种风格间的歧裂给出令人满意的解

① 《鲁迅全集》第三卷，页388。关于“竹林七贤”，陈寅恪先生指出：“‘七贤’所取为《论语》‘作者七人’的事数，意义与东汉末年‘三君’、‘八俊’等名称相同，即为标榜之义。西晋末年，僧徒比附内典、外书的‘格义’风气盛行，东晋之初，乃取天竺‘竹林’之名，加于‘七贤’之上，成为‘竹林七贤’。”参见《魏晋南北朝史讲演录》，贵州人民出版社，2008年9月，页43。王晓毅教授对此说有所驳正，但其考证亦有值得商榷之处。参见《儒释道与魏晋玄学形成》，中华书局，2003年9月，页168—196。

② 《三国志》，中华书局，1959年12月，页292。

③ 《鲁迅辑录古籍丛编》第四卷，《嵇康集》，人民文学出版社，1999年，页37—38。

④ 《世说新语校笺》，页195。

⑤ 《晋书》，页1361。

⑥ 许抗生：《三国两晋玄佛道简论》，齐鲁书社，1991年12月，页1—4。

决。如果我们试着用许先生概括出来的魏晋玄学的一般特征来衡量嵇康、阮籍的思想,将会发现这一总结的局限。

以“竹林玄学”来指称竹林名士的思想和写作,进而将其纳入到魏晋玄学的发展过程中,是相关领域研究的一般做法。这一做法的问题是显见的。除了在思想的根基上同样以老庄为根柢外,无论是著述的体例,还是基本的问题意识,嵇康、阮籍都与通常被视为玄学范本的王弼相去甚远。我们以嵇康为例。细读《嵇康集》,我们会发现想要从中梳理出一个完整的哲学体系几乎是不可能的。如何在那些彼此之间几乎毫无关联的主题间建立起合乎逻辑的架构,是目前所有研究都未能解决的难题。冯友兰先生就曾颇为无奈地指出:“在宅无吉凶摄生辩论中,嵇康的态度不如他在《养生论》中态度那样明确,对于迷信有调和让步的意思。这也是他的思想中内容矛盾的表现。嵇康本来是一个矛盾的人,如果把他的《幽愤诗》和《家诫》和《与山巨源绝交书》比较起来,他的思想和行动中的矛盾就更大、更显著了。也许在他看来,这些并不算是矛盾,他本来主张‘值心而言,触情而行’,有矛盾就把它公开出来,这就是公。(《释私论》)嵇康是这样说的,也许就是这样做的吧。”^①在我看来,冯先生的困境其实根源于既有研究范式的局限。正因为研究者一直将嵇康、阮籍内置在“玄学”的范畴内,才导致了这样的困境。据《世说新语·文学篇》载:“钟会撰《四本论》始毕,甚欲使嵇公一见,置怀中,既定,畏其难,怀不敢出,于户外遥掷,便回急走。”^②从这则材料可以看出,嵇康在当时的清谈者中的巨大影响力。细读今天流传下来的嵇康的思想性著述看,基本上都与论辩有关。《声无哀乐论》、《养生论》、《难宅无吉凶摄

① 《中国哲学史新编》第四册,页98。

② 《世说新语校笺》,页106。